

---

---

# REVISTA TAKA'A

---

---

## A representação do não indígena nos mitos Parahiteri

### The representation of the non-indigenous in Parahiteri myths

**Enira Roberth**

Professora Mestre. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia

eniraroberth.@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0001-4113-4545>

**Ricardo Martins Valle**

Professor Doutor. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia

ricardomartins.valle@uesb.edu.br

<https://orcid.org/0000-0003-2658-0229>

#### RESUMO

Este artigo analisa narrativas míticas do grupo Yanomami Parahiteri, com foco em como o contato interétnico é incorporado e ressignificado no corpo das histórias. Partindo de uma abordagem qualitativa e bibliográfica, a pesquisa examina treze mitos registrados em publicações bilíngues de autoria indígena, identificando a presença de objetos, práticas e personagens exógenos, como ferramentas, doenças e a figura do napë. A análise demonstra que tais inserções não descaracterizam a cosmogonia Parahiteri, mas a fortalecem, permitindo que os narradores elaborem críticas à violência, às enfermidades e ao modo de vida não indígena. Ao transformar o contato em matéria mítica, os Parahiteri reafirmam o mito como espaço de memória, resistência simbólica e atualização cultural. Torna-se nítido, portanto, que essas narrativas revelam tanto a vitalidade da tradição oral indígena quanto sua função política na reafirmação identitária frente às pressões externas.

**Palavras-chave:** Yanomami; Contato Interétnico; Resistência Cultural; Narrativas Míticas.

#### ABSTRACT

This article analyzes the mythical narratives of the Yanomami Parahiteri group, focusing on how interethnic contact is incorporated and reinterpreted within their stories. Using a qualitative, bibliographic approach, the study examines thirteen myths recorded in bilingual publications authored by indigenous people, identifying the presence of foreign objects, practices, and characters, such as tools, diseases, and the figure of the napë. The analysis shows

that these insertions do not undermine the Parahiteri cosmogony but rather reinforce it, allowing narrators to critique violence, illnesses, and non-indigenous ways of life. By transforming contact into mythical material, the Parahiteri reaffirm myth as a space of memory, symbolic resistance, and cultural renewal. It is therefore evident that these narratives reveal both the vitality of indigenous oral tradition and its political function in identity reaffirmation in the face of external pressures.

**Key-words:** Yanomami; Interethnic Contact; Cultural Resistance; Mythical Narratives.

## INTRODUÇÃO

A compreensão do mito, ao longo da história, foi marcada por um processo de ressignificações que revelam tensões entre saberes populares, ciência e filosofia. Durante muito tempo, os mitos foram reduzidos a fábulas e invenções, herança de uma tradição crítica que remonta a Xenófanes e foi posteriormente reforçada pela valorização do *logos* em detrimento do *mythos*. Como observa Eliade (1972), a associação do mito à falsidade ou à ilusão foi consolidada principalmente entre os séculos XVII e XVIII, quando a ciência emergia como forma hegemônica de conhecimento. Contudo, com o desenvolvimento da antropologia no século XX, esse olhar depreciativo foi sendo superado, dando lugar à compreensão do mito como narrativa fundadora, capaz de explicar a origem do mundo, instituir valores e fornecer modelos exemplares de comportamento. Nesse contexto, cabe destacar que, para os povos indígenas, o mito não se restringe a uma narrativa do passado, mas permanece vivo, pois orienta práticas sociais e rituais, fundamenta decisões cotidianas e sustenta a memória coletiva, configurando-se, portanto, como um elemento essencial da construção de sentido e da organização social. A partir dessa concepção, este artigo propõe analisar narrativas míticas do grupo Yanomami Parahiteri, observando em que medida o contato interétnico se reflete em suas histórias. Como afirma Lévi-Strauss (1985), o mito é parte constitutiva da linguagem e, ao mesmo tempo, transcende-a, funcionando como chave para a compreensão das cosmovisões de um povo. Nesse sentido, investigar como objetos, práticas e personagens exógenos — como a tesoura, o facão, o *napë* e até doenças introduzidas pelo contato — são incorporados, ao corpo narrativo, permite compreender não apenas a plasticidade dessas tradições, mas também a sua força crítica diante das transformações históricas. O corpus aqui examinado, composto por treze narrativas registradas em publicações recentes, evidencia como os pajés Parahiteri reelaboram constantemente a tradição mítica, não apenas para explicar a origem dos elementos do mundo, mas também para inserir novas experiências de contato em uma moldura simbólica que

resguarda a coerência de sua cosmogonia. Assim, o mito atua simultaneamente como memória, como atualização cultural e como espaço de resistência.

Dessa forma, o objetivo deste trabalho é demonstrar que os mitos Parahiteri, ao integrarem elementos da sociedade não indígena em suas narrativas, preservam a vitalidade de uma tradição que se mantém aberta à metamorfose. Como salienta Viveiros de Castro (2006), o mito não deve ser entendido como história linear, mas como devir, como processo que se atualiza constantemente em diálogo com a realidade. A análise das narrativas evidencia que as inserções de elementos exógenos não descaracterizam a cosmogonia Yanomami, mas antes a fortalecem, permitindo aos narradores estabelecerem uma crítica à violência, às doenças e ao modo de vida dos *napë*, isto é, o não-indígena, o branco. Ao transformar o contato em matéria mítica, os Parahiteri reafirmam a potência de sua tradição oral como espaço de elaboração simbólica e de resistência diante das pressões externas. O estudo dessas narrativas, portanto, não apenas ilumina a riqueza do pensamento indígena, mas também revela a atualidade do mito como categoria interpretativa da experiência humana.

## METODOLOGIA

Com o fito de alcançar os objetivos supracitados, a presente pesquisa adota uma abordagem essencialmente qualitativa e bibliográfica, orientada pela análise comparativa e interpretativa de narrativas míticas Parahiteri. Essas encontram-se registradas em edições bilíngues e publicadas por pajés e lideranças indígenas, o que garante o acesso a fontes primárias já sistematizadas e legitimadas pelo próprio grupo. A escolha desse caminho metodológico se justifica pelo fato de que o corpus mítico, embora produzido em contexto de oralidade, foi traduzido para a escrita em um processo conduzido por sujeitos de dentro da comunidade, preservando a densidade simbólica e a legitimidade da tradição. Assim, não se fez necessária a interação direta com os narradores originários, mas sim uma análise crítica de registros já existentes, considerada suficiente para atender aos objetivos desta investigação.

O procedimento adotado organiza-se em três etapas principais. Em primeiro lugar, realiza-se a contextualização histórica e cultural do corpus, situando os mitos no interior da tradição Yanomami e destacando sua relevância para a cosmologia Parahiteri. Em seguida, procede-se à identificação e descrição de elementos exógenos — objetos, práticas, personagens ou valores provenientes da sociedade envolvente — incorporados às narrativas. Por fim, tais elementos são analisados à luz de referenciais teóricos consagrados na antropologia e na história

das religiões, especialmente Mircea Eliade (1972), Claude Lévi-Strauss (1985) e Eduardo Viveiros de Castro (2006), cujas contribuições permitem articular o plano da simbologia mítica ao plano da crítica cultural presente em sua reelaboração.

O corpus de análise é composto pelos livros *A árvore dos cantos*, *O surgimento dos pássaros*, *O surgimento da noite* e *Os comedores de terra* (Parahiteri, 2017a; 2017b; 2017c; 2017d), além da obra *A queda do céu* (Kopenawa; Albert, 2015). Tais narrativas possibilitam observar como os Parahiteri reelaboram tradições ancestrais ao mesmo tempo em que reinterpretam elementos advindos do contato interétnico, ressignificando-os de acordo com sua lógica simbólica própria. Esse material é complementado por textos etnográficos de referência (Albert, 2002; Clastres, 2004; Viveiros de Castro, 2014), que ampliam o quadro analítico e permitem aprofundar a discussão sobre a imagem do *napë* e os mecanismos de adaptação e resistência cultural. Essa perspectiva metodológica busca compreender os mitos não apenas como registros de um passado remoto, mas como discursos vivos que se atualizam de forma contínua, dialogando com as transformações históricas e sociais experimentadas pelos Yanomami. Ao evidenciar como tais narrativas funcionam simultaneamente como memória ancestral e como crítica cultural, pretende-se revelar sua função política, simbólica e identitária, entendendo-as como estratégias de resistência frente às pressões da sociedade envolvente e como formas de afirmação de uma cosmovisão própria.

## RESULTADOS E DISCUSSÃO

Sabe-se que ainda há pouco tempo, mesmo no campo dos estudos acerca dos grupos humanos, os mitos eram concebidos como narrativas ficcionais, fábulas ou meramente invenções. Seja pela herança deixada por Xenófanes, ao criticar a soberania das divindades nos mitos gregos, que levou *mythos* a estar em oposição a *logos* (Eliade, 1972, p. 6); seja pela necessidade, nos séculos XVII e XVIII, de a Ciência afirmar-se contra o pensamento popular, sob a égide de que só existiria se ficasse em oposição ao mundo dos sentidos, caracterizado como ilusório (Lévi-Strauss, 2014, p. 18), as histórias míticas foram aos poucos perdendo a credibilidade social. No início do século XX, porém, com o crescimento da Antropologia, tal interpretação deu lugar à compreensão destas como histórias verdadeiras, possuidoras de um caráter sagrado, exemplar e significativo, pelo papel que desempenham nas sociedades. Ainda assim, no âmbito do senso-comum, os mitos são concebidos como marcas de primitivismo,

fruto de sociedades classificadas como primitivas, e o termo “mito”, conseqüentemente, carrega a semântica exposta no início desse parágrafo, ao ser associado à mentira, notícia falsa e até mesmo tratado pejorativamente quando são colocados em comparação saberes tradicionais e fatos científicos.

Nesse sentido, nota-se que o termo “mito” pode ser problemático quando aplicado às narrativas indígenas, pois este carrega interpretações preconceituosas. Neste trabalho, contudo, será utilizado sem questionar a veracidade das narrativas analisadas, entendendo-o como o fazem seus criadores: relatos dos primeiros tempos, em que homens e animais coexistiam em igualdade e trocavam papéis. Para as sociedades em questão, o mito é ou foi até recentemente uma realidade viva, capaz de orientar comportamentos e conferir sentido à existência. Eliade (1972) ressalta que compreender a estrutura e a função dessas narrativas é fundamental não apenas para entender a história do pensamento humano, mas também para conhecer uma categoria de nossos contemporâneos. Assim, ao discutir a função e o conceito de mito, consideram-se as contribuições de Lévi-Strauss (1985), que o relaciona à língua, afirmando que esse nasce do discurso, mas o transcende. Para o estruturalista, captar uma cosmovisão exige reconhecer essa dimensão que vai além da linguagem. Nesse sentido, ele o compara à poesia, sujeita à perda de sentido em traduções, enquanto o mito, mesmo mal traduzido, preservaria sua força narrativa e seria reconhecido universalmente como tal. Assim, conclui:

[...] A substância do mito não se encontra nem no estilo, nem no modo de narração, nem na sintaxe, mas na *história* que é relatada. O mito é linguagem; mas uma linguagem que tem lugar em um nível muito elevado e onde o sentido chega, se é lícito dizer, a *decolar* do fundamento lingüístico sobre o qual começou rolando (Lévi-Strauss, 1985, p. 242).

O antropólogo observa que, assim como a língua, o mito é regido por um sistema temporal. Suas narrativas podem ser de origem, remetendo a um “tempo mítico” anterior ao histórico – os chamados “primeiros tempos” ou “tempo dos sonhos” – ou escatológicas, situadas num “fim dos tempos” que transcende a sucessão causal dos eventos. Ainda assim, o mito se relaciona com o presente, pois, ao registrar a passagem de uma condição pré-cosmológica para o mundo atual (Viveiros de Castro, 2006), oferece modelos exemplares de conduta e sentido para a vida social. Para Eliade (1972), trata-se da narração da irrupção do sagrado no mundo, quando personagens míticos constroem progressivamente a realidade conhecida, criando objetos, práticas, ritos e até o próprio Cosmos. Nesse sentido, como ressaltado anteriormente, não cabe o questionamento da veracidade da narrativa mítica, pois na estrutura da comunidade

a que pertence, ela aborda aquilo que realmente ocorreu e a prova disso se concretiza na existência daquilo que é criado ou modificado no tempo mítico.

Os mitos, efetivamente, narram não apenas a origem do Mundo, dos animais, das plantas e do homem, mas também de todos os acontecimentos primordiais em consequência dos quais o homem se converteu no que é hoje — um ser mortal, sexuado, organizado em sociedade, obrigado a trabalhar para viver, e trabalhando de acordo com determinadas regras. Se o Mundo existe, se o homem existe, é porque os Entes Sobrenaturais desenvolveram uma atitude criadora no "princípio". Mas, após a cosmogonia e a criação do homem, ocorreram outros eventos, e o homem, tal qual é hoje, é o resultado direto daqueles eventos míticos, é constituído por aqueles eventos [...] (Eliade, 1972, p. 13).

As ações dos antepassados, portanto, nos momentos de criação servem de exemplo para situações do presente. É comum encontrar nas narrativas míticas a afirmação de que determinada ação se realiza de determinada maneira, porque o ancestral ensinou com aquela aventura; o que pode ser uma forma de plantio, de cozimento, de vestimenta etc. Isso não está restrito aos grupos indígenas da América, visto que comumente narrativas primordiais disseminam valores socialmente compartilhados, seja no Oriente ou no Ocidente, no budismo, no cristianismo, no hinduísmo ou em qualquer outro grupo religioso. Nesse sentido, observa-se que, de acordo com os sentidos que as narrativas constroem, vêm da cosmogonia, também, as concepções de bom e de mau, certo e errado, de homem e natureza etc., pois a sua função é orientar as ações humanas com exemplos. De acordo com Kawaguchi (2017, p. 32-33), é nas narrativas míticas que os homens buscam a explicação para vários fenômenos que emergem na cultura. Como já foi observado pelo dialogismo e pela hermenêutica, esse processo se dá em referência a situações já vividas, mesmo que pelos antepassados, no tempo dos sonhos, descritas em narrativas prévias, apreendidas de diversas formas pelos integrantes de uma comunidade. Para além das sociedades tradicionais, pode-se observar que, ainda que uma religião que tenha sido por muito tempo hegemônica, como o Catolicismo, não seja mais professada por todos ou pela grande maioria da população de uma sociedade, os valores fundamentais de suas narrativas primordiais permanecem incutidos nas ações e nos julgamentos sociais. Tais valores, que foram propagados um dia através da mitologia dessa religião, ou seja, do conjunto das narrativas anteriores, se segmentam na cultura e passam a ser disseminados indiretamente. Assim, pode-se afirmar que a cosmogonia e a mitologia são os alicerces da construção de sentido social em qualquer sociedade, como ressalta o autor supracitado: “[...] Os mitos estão na base do fazer simbólico humano: não apenas na etimologia de nossas palavras, mas permeando as narrativas, discursos e o campo afetivo de nossas construções de sentido” (Kawaguchi, 2017, p. 32).

Os mitos, além de transmitirem valores, orientam práticas cotidianas, rituais e decisões fundamentais nas sociedades tradicionais. Como ressalta Roberta Enir (2016), a cosmogonia não se reduz a histórias sobre heróis criadores, mas fornece instruções sobre cura, caça, cultivo e ritos específicos, funcionando como guia prático de conduta. Por isso, não constituem um corpus doutrinário fixo, mas narrativas constantemente revividas e atualizadas, que permitem ao homem indígena refletir e extrair lições em múltiplos âmbitos (Lévi-Strauss, 1985b). Eliade (1972) observa que o rito coloca o homem ao lado dos deuses e heróis, exigindo preparação, vocação e domínio da palavra, geralmente atribuídos aos anciãos, como também enfatizam Kopenawa e Albert (2015). Assim, a transmissão dos mitos não apenas garante a compreensão do mundo, mas também atua como instrumento de negociação social. Nesse ponto, dialoga com a concepção de Mauss (2003), para quem as sociedades tradicionais se estruturam sobre o tripé da troca: dar, receber e retribuir. Sob a mesma lógica estão os discursos cerimoniais, através dos quais os mitos são disseminados. A troca nesse caso é de elementos culturais que estão na mente dos narradores e entram nos ouvidos dos ouvintes e espectadores, que, na maturidade oportuna, irão transmitir o que apreenderam e amalgamar com aquilo que também têm guardado em suas mentes em cada experiência dessa natureza, gerando uma cadeia de inserções e versões nas narrativas, assunto que será abordado mais à frente. Esse conhecimento esotérico, por ser sempre em alguma medida secreto, transmitido por meio de cerimônias, acerca da origem daquilo que se tem contato possibilita também o domínio e a manipulação de tais elementos, gerando sobre tudo um poder mágico-religioso (Eliade, 1972, p. 15). Em outras palavras, quando se conhece a origem, por meio da transmissão do mito, é possível dominar, manipular e remodelar qualquer ser – animado ou inanimado. Assim, torna-se compreensível que algumas narrativas passem a apresentar elementos estranhos ao tempo originário e a comunidade ou a etnia da qual faz parte, visto que a dinâmica do mito está na necessidade de encontrar respostas para o surgimento daquilo que está no mundo, seja um tamanduá, seja uma tesoura. Isso ocorre também, explica o autor citado, porque o homem das sociedades indígenas é, indiretamente, obrigado não somente a conhecer completamente e propagar a história mítica de sua tribo, como também a reatualizá-la periodicamente em grande parte. Nesse sentido, a cada cerimônia em que o mito é recontado, além do episódio ser literalmente revivido por quem está contando, elementos podem ser inseridos, modificados, desde que não alterem os acontecimentos principais que devem ser transmitidos. Este é um caráter fundamental das histórias oralmente difundidas, como observa Paul Zumthor (1993, p. 17):

Os objetos transmitidos pela transição oral não são imutáveis. Canções, ditos populares, rezas, mitos etc. não são, digamos, produtos intactos disponíveis em uma prateleira, os quais podemos escolher. Como sua forma de transmissão oral, para que se atualizem e se manifestem, precisam do momento, da contingência, que irá influir na sua manifestação, pois é o momento que determina, em grande parte, para que e como algo é narrado (Zumthor, 1993, p. 17).

Percebe-se, portanto, que, como narrativas disseminadas oralmente, os mitos indígenas apresentam peculiaridades que os diferem de outros gêneros textuais, sobretudo por sua capacidade de ser reinventado de acordo com as necessidades da comunidade. Entre os Yanomami, por exemplo, há múltiplas versões de um mesmo evento originário, como as treze narrativas sobre a aquisição do fogo registradas por Wilbert e Simoneau (1990). A comparação entre os mitos do grupo Parahiteri e os Yanomami de Roraima (Kopenawa; Albert, 2015) evidencia diferenças de agentes, ações e ênfases narrativas, confirmando a observação de Lévi-Strauss (1985) de que não existe uma versão “verdadeira”: todas compõem o mito em sua totalidade. Essa multiplicidade expressa a necessidade de responder às experiências concretas da comunidade. De acordo com Enir (2016), a presença da narrativa mítica, tal como sua influência na organização social indígena, nos dias atuais, configura-se como um ponto de resistência. Tal afirmação sustenta-se no fato de comunidades, como as dos grupos Yanomami, manterem contato regular ou esporádico com outros povos, sobretudo não-índios. Contudo, seria ingenuidade não supor que tanto mitos quanto costumes de comunidades indígenas vêm sendo afetados direta ou indiretamente por essas relações.

[...] A convivência sempre mais estreita dos Yanomami com a sociedade envolvente – com sua economia capitalista, seu sistema administrativo, político e ideológico – comporta sérios desafios para suas relações intracomunitárias (tensões intergeracionais), suas formas de gestão territorial e sua organização social [...] (Dalmonegro, 2002, p. 22).

Pode-se perceber que o contato, apesar de tantos aspectos negativos, possibilita às sociedades buscarem soluções teóricas e práticas para que sua cultura seja defendida, assim as tradições cosmológicas são afetadas e surge uma nova consciência sobre os fatos. Viveiros de Castro (2006) alinha essa realidade de metamorfose mítica e explica que esta não indica um processo de mudança, no sentido de uma alteração de estados anteriormente homogêneos e completa: “[...] Mito não é história justamente porque metamorfose não é processo, ‘ainda’ não é processo e ‘jamais foi’ processo; a metamorfose é anterior e exterior ao processo do processo – ela é um devir” (Viveiros de Castro, 2006, p. 323) Assim, é nítido que o grupo Parahiteri, em face do contato com todo tipo de *napë*, inevitavelmente fez inserções em sua mitologia oriundas dessa relação, as quais será possível analisar a seguir.



## MITOS DO GRUPO PARAHITERI

As diversas formas de contato entre os Yanomami e a sociedade envolvente levaram e ainda levam os integrantes da etnia a atualizarem suas interpretações do mundo em que vivem. Nesse processo de busca por explicações acerca da origem do que é novo, seus costumes e consequentemente suas narrativas cosmológicas são afetadas, de modo que se percebe nestas a recorrente presença de elementos exógenos, sejam eles utensílios trazidos à floresta por *napë* pë ou o próprio não-índio como personagem. Nesse contexto, convém ressaltar que, nas comunidades indígenas, os mitos são transmitidos oralmente por homens criteriosamente preparados para, por meio de diálogos e monólogos cerimoniais cantados, dançados e encenados, reviver o tempo dos sonhos, nos termos de Davi Kopenawa. Como foi visto, os mitos, de acordo com Mircea Eliade (1972), contêm a narração da gênese de uma realidade – que pode ser todo o universo, uma parte dele, como as dimensões subterrâneas ou celestes, ou apenas uma espécie de planta, um animal, um objeto, ou ainda a origem das palavras que nomeiam cada elemento desses. Os eventos de criação primordial designam uma origem que é necessariamente alguma entidade sobrenatural (que muitas vezes é também quem se incorpora na voz e no corpo dos iniciados para reencenar o mito comunitariamente): um demiurgo, um espírito ancestral, o espírito de um rio ou de uma montanha, um antepassado morto há muito tempo, um ancestral animal etc.; são personalidades que viviam nos primeiros tempos e hoje são espíritos ainda atuantes e muito poderosos na grande maioria das vezes. Nesse sentido, segundo o Mircea Eliade (1972), os feitos descritos representam as irrupções do sagrado no Mundo e são definidores para a composição do homem contemporâneo. Na metafísica ameríndia (Viveiros de Castro, 2014), muitas vezes essa manifestação sacra virá através de ancestrais animais com características humanas, ou seriam homens com nomes e características de animais? Essa dúvida acompanha os estudos acerca da mitologia indígena, de modo que os antropólogos *napë* vêm se debatendo para compreender a perspectiva de tais sociedades acerca do mundo espiritual e da composição do ser humano, que conta com uma parte animal, de acordo com Ramalho (2008). Evidencia-se, portanto que, da perspectiva do *napë*, parece haver muito mistério em torno do homem dos primeiros tempos, o ancestral, o demiurgo e de suas relações com os outros seres, que em muitas narrativas são fundamentais para o surgimento destes, como é o caso das minhocas.

[...] No princípio, alguns dos seres destinados a se tornarem animais casaram-se entre si, ou com futuros humanos. Havia então pouca diferenciação entre os seres. Das uniões entre animais virtuais, entre estes e humanos virtuais, ou ainda entre estes últimos, nasceram espécies mais diferenciadas, e assim por diante. De modo que as

atuais espécies humanas e animais – espalhadas sobre a mesa, por assim dizer, como cartas de um jogo de paciência – dão a imagem, enfim completa, do grande jogo da criação. Nessa gênese, cada etapa é analisada e comentada para justificar as características próprias e os hábitos distintivos de cada espécie, a correspondência entre o comportamento e o temperamento de cada grupo humano e o seu pedigree [...] (Lévi-Strauss, 1985b, p. 13).

Dessa forma, a recorrente presença dos *yarori*, espíritos animais, bem como a relação entre homens e animais, é observada nos mitos e ritos Yanomami do grupo Parahiteri, e muitas vezes, atravessada pela menção a objetos exógenos, como será mostrado adiante. Dito isso, convém contextualizar tal material. As treze narrativas míticas analisadas no presente tópico são oriundas do grupo Parahiteri, subgrupo da etnia Yanomami, apresentada no primeiro capítulo deste trabalho. Este corpus foi retirado do conjunto de histórias que foram narradas na comunidade de Komixipiwei, por quatro pajés, transcritas na língua original das gravações, o xamatarí ocidental, e posteriormente traduzidas para o português, por Otávio Ironasiteri Yanomami e Anne Ballester Soares. O material deu origem ao livro *História mitológica do grupo Parahiteri*, organizado por Anne Ballester, entre outros colaboradores. Foi produzido em 2010 pela editora ECidade, subdivisão da editora Hedra, sem circulação comercial. Em sua introdução, a organizadora enfatiza o objetivo da produção: alcançar, com a publicação, os jovens, huyë-huyë, tão afetados atualmente pelas seduções das novas mídias e pela invasão de hábitos e traços da cultura de massa envolvente, como a moda, a vaidade e o entretenimento. O texto possui duas divisões, a saber: “Hekura pë rë kui” (“Os espíritos”) em que há a reunião dos mitos de origem, predominantemente ligados à figura heroica de Horonami, o ancestral humano dos Yanomami e “Parahiteri no xïima pë rë kuaanowei tẽ ã” (“A história do grupo Parahiteri: Conflitos e migrações”) em que a narrativa assume um caráter histórico-documental e encontram-se relatadas as trajetórias dos familiares dos pajés responsáveis pela primeira parte do livro.

Em 2017, o projeto foi expandido e aquele material pensado para as aulas nos xaponos foi editado em formato bilíngue, de forma que alguns mitos foram selecionados e divididos em quatro livros: *A árvore dos cantos*, *Os comedores de terra*, *O surgimento dos pássaros* e *O surgimento da noite*, produzidos e dessa vez comercializados diretamente pela editora Hedra e com direitos autorais distribuídos entre as comunidades que forneceram as narrativas. Os quatro contemplam trinta e duas narrativas, dois deles possuem nove mitos e os outros dois, sete. Desses trinta e dois mitos, foram selecionados aqueles que apresentam o que interessa ao objetivo de investigar de que forma os mitos de origem do povo Parahiteri refletem os contatos

interétnicos entre os Yanomami e as instituições da sociedade ocidental, “branca”; ou seja, aqueles que trazem referências diretas e indiretas ao *napë*. Nesse material, são encontrados os feitos de muitos personagens. Entretanto, evidencia-se que, para o grupo, autor coletivo dos textos analisados neste trabalho, a entidade criadora e modificadora habitante dos primeiros tempos chama-se Horonami, apresentado também como o primeiro pajé ou xamã, concebido como um poderoso ancestral Yanomami capaz de resolver as adversidades mais complexas.

Na análise dos livros supracitados, foram identificados treze mitos que apresentam referências ao *napë*. Observou-se, ainda, que alguns mitos trazem mais de uma menção. As narrativas elencadas serão, em um primeiro momento, contextualizadas por meio da apresentação de seus enredos e da indicação dos elementos exógenos identificados. A análise dessas inserções será realizada posteriormente, considerando que nelas se percebe um padrão que, caso discutido de forma fragmentada, poderia gerar repetições desnecessárias. O mito denominado “Monstro Këyakëya” registra a história da vingança da tribo Prâkiawëteri contra Këyakëya, monstro que tirou de sua reclusão a filha do líder Naiyawë e, com a ajuda de seus companheiros, a esquartejou e comeu. Posteriormente, estes raptaram o outro filho do chefe e o colocaram vivo sentado sobre a carne da irmã. Para azar de Këyakëya, o monstro morava em tocas, como mora o tatu, então, através do respiradouro de sua casa, os Prâkiawëteri fizeram entrar fumaça, matando a todos os que o acompanhavam. Este, porém, se transformou em espírito e conseguiu escapar. Após esclarecer que a tentativa de matar o monstro se deu pela asfixia e não pela flecha, os narradores enfatizam: “No início, não havia matança, não havia inimizade, não havia briga mortal. Os *napë* também não existiam. Os nossos antepassados não sabiam manifestar nem ira nem raiva.” (Parahiteri, 2017a, p. 26) Aqui, percebe-se que a menção ao não-índio é utilizada para que uma comparação entre a forma de vingança deste e a do ancestral Yanomami seja construída. Ademais, por justaposição das premissas, o narrador intenta demonstrar que toda a realização da vingança e da tentativa de assassinato contra Këyakëya não ocorreu da mesma maneira como o *napë* costuma fazer nas práticas de dizimação que se tornaram conhecidas entre todos os grupos Yanomami, como é o caso do massacre de Haximu (Rocha, 2007; Albert, 2015, p. 571-582), em que mulheres, velhos e crianças foram alvo da vingança de garimpeiros brancos. Apesar de o sequestro, o assassinato e a vingança estarem presentes no mito, os Yanomami da narrativa não se confundem com o homem branco, de forma a demonstrar que a maldade deste é maior e assemelha-se à ação descontrolada e terrível do monstro. Ainda que a passagem não estabeleça uma relação de decorrência entre o

surgimento da matança e da inimizade mortal com o *napë*, é evidente que o tempo mítico, em que a crueldade não existia, coincide com a inexistência do homem branco. Como entre tantos outros povos indígenas das Américas, parece aos Yanomami que a guerra do branco – o seu modo descontrolado e sem limites de produzir a morte e as causas que o movem – não compartilha dos princípios que regem as guerras indígenas, como se o branco fosse uma espécie sub-humana atormentado por uma desmedida incompreensível para os povos indígenas, que não desconheciam o sequestro, o assassinato e a guerra, mas que são incapazes de entender a forma de os brancos moverem essas forças (Albert; Ramos, 2002). Seja por este sentido de matança, que não poupa nem as mulheres, nem os velhos, nem as crianças, nem os bebês, seja pela causa identificada dessas matanças, que não é a vingança ritual ou alguma necessidade real, mas a ocupação total e descontrolada da floresta para a eliminação de suas espécies vegetais, animais e espirituais, causa ainda hoje espanto entre os Yanomami, como causou entre os Sioux e Cheyennes no século XIX na América do Norte (Brown, 2017). Essa simetria que o pajé Parahiteri sugere por justaposição entre o aparecimento do branco e a perda de medida nos princípios que regravam a vingança e as lutas humanas reforça enfim a necessidade de distanciamento em relação a esse outro que maltrata e extermina não só homens, mulheres e crianças das aldeias, mas a própria terra-floresta com que eles são tão intimamente ligados.

Em “O pássaro popomari” encontra-se uma série de informações que guiam o modo de vida Yanomami até o presente momento, como a necessidade de ter uma grande roça, explicitada por Ramos (2008), a consciência de que nos primeiros tempos havia animais que hoje são homens, e vice-versa, e a explicação para o esquecimento. Os pajés contam que nos primeiros tempos havia um pássaro, chamado Popomari. Um dia, este começou a gritar, de modo que sua voz ecoou por toda a floresta, fazendo com que um Yanomami se sentisse confuso e se perdesse. O narrador, a fim de ilustrar a potência do canto do pássaro, informa no início e enfatiza no fim do mito que este pôde se ouvir até na terra dos *napë*. Percebe-se aqui a referência à tal terra como lugar longínquo. Isso indica o limite entre nós e outros, base da construção da alteridade, e retoma o mito da criação do *napë*, citado também por Kopenawa, no qual a entidade, exilada em terras distantes daquela em que surgiu, modela homens a partir da própria espuma dos Yanomami, que chega pelo rio (Kopenawa; Albert, 2015, p.121).

O mito “O corte dos cabelos” apresenta uma estrutura diferente do que vem sendo observado no material, pois não é o relato de uma aventura de Horonami ou de um ancestral animal. Como é indicado no título, esta narrativa trata da prática do corte capilar e a todo tempo

os narradores relembram que antes do contato não existia a tesoura, de modo que os cabelos caíam nos olhos e não era possível discernir os homens das mulheres. Quando se resolvia arriscar um corte, este era feito com a ponta do tacuará, uma espécie de bambu, que muitas vezes produzia ferimentos durante o procedimento. Ademais relembra-se que não existia o facão, para cortar as carnes, e o mesmo bambu era utilizado na preparação destas. Percebe-se que esta pequena narrativa é uma espécie de agradecimento ao *napë* pela inserção dos utensílios citados, que facilitaram algumas atividades nas comunidades indígenas. Inicia com a afirmação: “Quando não havia *napë*, sofriam de ter o rosto fechado pelos cabelos que desciam, tinham o rosto como o de mulher por causa dos cabelos. [...]” (Parahiteri, 2017a, p. 26).

Bem diferente de “O corte dos cabelos” é a reflexão encontrada no texto “Os comedores de terra”. De acordo com os narradores do mito, antes do primeiro céu cair, viviam na terra seres muito diferentes dos Yanomami de hoje. Eles não conheciam ainda os alimentos que deveriam ser ingeridos e não sabiam os procedimentos para extrair da natureza os recursos necessários para sua sobrevivência, pois Horonami ainda não tinha surgido para ensiná-los. Então, tais seres comiam terra, troncos de árvores muitas vezes com casas de cupim, excremento de minhocas, folhas etc. No decorrer da narrativa, torna-se evidente que a fome é elencada como única adversidade sofrida por esses antepassados, pois os narradores descrevem um ambiente edênico, em que não havia cobras para picar os humanos, espíritos roubadores de almas, nem mortes precoces. Assim, os narradores tecem uma série de comparações com o cenário atual, no qual, sabe-se, é variado o quadro de doenças que os assola.

[...] Apesar de só comerem isso, não ficavam doentes, pois não existia malária, e não precisavam curar ninguém, pois não havia doença, não havia dor, nem tosse, portanto não havia necessidade de remédio – não havia doença, pois não havia *napë*. Viviam bem, sem doenças, até terem muitos cabelos brancos. As mulheres ficavam velhas até terem a cabeça branca, pois não havia doença (Parahiteri, 2017b, p. 18).

No trecho acima, a denúncia dos problemas gerados pela presença do não índio – apenas implícita, ou sugerida, pelos narradores no mito “Monstro Këyakëya”, analisado anteriormente – torna-se explícita e declarada quando os narradores afirmam que sem o *napë* não havia o mal cuja origem eles narram. A relação de coexistência torna-se causal. Se no primeiro caso a hipótese era sugerida pela justaposição – inexistência do *napë*/inexistência da matança, da morte sem sentido –, aqui a relação é explicitamente causal: “não havia doença, pois não havia *napë*”. O *napë* é diretamente relacionado com a origem dos males que passaram a afetar os Yanomami, mesmo antes do contato. Ainda que se mencione a malária, hoje a principal endemia grave com que os Yanomami são obrigados a conviver, a generalização que essa

passagem produz não restringe o assunto às enfermidades “novas” trazidas pelos brancos e para as quais os xamãs não conhecem cura. Pelo próprio caráter mítico do tempo a que os narradores se referem – eles não estão falando simplesmente dos antigos Yanomami mas dos humanos que viviam sobre a terra antes da primeira queda do céu –, não remontam aqui apenas a um passado histórico e recente, nem se limitam a falar dos primeiros tempos de forma fechada, no tempo do mito, como essas histórias provavelmente foram ouvidas antes do estrangeiro branco se aproximar. De forma mais complexa, esses hábeis narradores transferem as consequências dessa história recente para uma história originária, permitindo supor que mesmo as doenças conhecidas desde muito dos Yanomami são concomitantes da criação dos *napë*; e mais, foram causadas pela entrada dessa criatura estranha no mundo, mesmo quando ainda habitavam terras distantes e desconhecidas. Assim os narradores aproximam o tempo histórico e o tempo mítico, e não por acaso: “Era assim quando não existia *napë*, antes de os *napë* se misturarem; nessa época, os *napë* existiam? Sabemos que não! Não existiam.” (Parahiteri, 2017b, p. 19). Falando, por um lado, dos tempos do início e cruzando-os, por outro, com os tempos em que os brancos começaram a se misturar, esse mito é particularmente rico em denúncias dessa natureza, estabelecendo operações complexas como essas translações de tempo, com as quais tiram consequências críticas da observação do presente a partir do conhecimento ancestral e alteram o conhecimento antigo pelas interpretações do presente. Assim também ocorre nas passagens seguintes em que tematizam o encurtamento da velhice e enumeram sintomas e enfermidades diversas atribuídas ao contato com o branco para caracterizar por contraste os homens que existiram na floresta que antecedeu aquela em que hoje vivem: “Era assim, no início: não sofriam com conjuntivite, nem com feridas, nem tinham marcas de furúnculo. Tinham a pele bonita e somente sofriam de fome, por causa da terra que comiam. [...]” (Parahiteri, 2017b, p. 19); “[...] Não choravam por causa de um velho morrendo de doença, pois ninguém morria de doença. [...]” (Parahiteri, 2017b, p. 19); “[...] Eles não ficavam fracos com diarreia, isso não acontecia, apesar de eles não tomarem remédios” (Parahiteri, 2017b, p. 19). Demonstram a grande insatisfação por estarem inseridos em uma realidade maculada pelo saldo negativo do contato com o não índio, mas vão além disso: inserem essa constatação histórica na narrativa primordial da criação dos seres e particularmente na entrada do mal no mundo. Uma leitura superficial poderia concluir que os pajés Parahiteri “confundem” os tempos histórico e mítico por supostamente viverem na lógica do mito. Diferente disso, desde que Davi Kopenawa e Bruce Albert publicaram *A queda do céu* pelo menos, uma interpretação mais profícua dessa

escritura da oralidade yanomami seria entendê-la como uma interpretação xamânica da história recente, uma espécie de antropologia às avessas pela mobilização das mais complexas categorias epistemológicas próprias do pensamento xamânico para efetuar uma crítica intrinsecamente indígena sobre as experiências mais recentes das últimas quatro ou cinco gerações.

Como visto anteriormente, para algumas comunidades Yanomami, o mundo foi criado e modificado não por Horonami, mas pelas entidades Omama e Yoasi (ou Omawë e Yoahiwë) que representam na criação o bem e o mal, respectivamente. Em “O dilúvio: O ressurgimento dos yanomami e aparecimento dos *napë*” as duas entidades aparecem como protagonistas das ações que conferem a sobrevivência dos antepassados dos yanomami atuais e a criação do não-índio. Os narradores contam que os irmãos ouviram, próximo ao rio Tanape, um choro de bebê e o descobriram amarrado às hastes de palmeira, com muita sede. Depois de tentar, com sua baba e sua urina, matar a sede da criança, que já arfava e revirava os olhos, sem sucesso, Omawë teve uma revelação de que havia água embaixo de uma pedra e a retirou do solo. Assim, a água começou a jorrar e matar a sede do bebê, porém isso durou muitos dias, de modo que a gente da região morreu afogada. Os irmãos resgatam, então, os corpos afogados dos Yanomami e os assam, posteriormente raspando a parte queimada. Assim, eles dão origem aos *napë* e ressuscitam os Yanomami. O que é retirado na raspagem, é jogado no rio, dando origem aos peixes e é ressaltado pelos narradores Parahiteri que quando se come um peixe hoje, se está comendo homens que se transformaram nos primeiros tempos. Assim como no mito da comunidade de Watoriki (Kopenawa; Albert, 2015), no qual, da espuma dos Yanomami, o *napë* – aqui se referindo tanto ao branco quanto ao não Yanomami – é criado, torna-se perceptível na narrativa apresentada que a criação do não-índio é abordada como uma ação secundária da divindade, que já havia criado os Yanomami e gera os outros a partir da matéria-prima de sua primeira criação. A discussão, que os mitos da criação do *napë* suscitam, encontra respaldo nos postulados de Clastres (2004), já mencionados no capítulo anterior, acerca do etnocentrismo percebido no sentimento de superioridade inerente a toda sociedade, salientada na marginalização do outro.

“O surgimento do tabaco” dá continuidade às aventuras do pajé maior Horonami ao contar sobre seu encontro com Hãxoriwë que não usava o tabaco, utilizado como brejeira, e por isso sofria muito, com vontade de fazê-lo. Hãxoriwë, então, colhia e comia frutas chamadas pahi e as sovinava. Horonami com vontade de comer as frutas, usa seus poderes e faz aparecer

um tabaco em seus lábios para fazer de objeto de troca com o outro, que rapidamente percebe a brejeira e começa a chorar. A troca finalmente ocorre, de modo que cada um obtém o que desejava. Hãxoriwë, porém, ao provar do tabaco, fica tonto e o cospe, fazendo nascer um broto que cresce rapidamente. Mais tarde, o feito atribuído a Horonami é encontrado por dois Yanomami que propagaram a notícia para outros e assim o uso do tabaco foi disseminado. Ao fim da narrativa, os pajés enfatizam que não foi o *napë* o criador da planta:

Foi assim que aconteceu: Hãxoriwë, os Warahikoteri e os dois Wãimaãtori descobriram o tabaco primeiro. Foi assim que o uso do tabaco se desenvolveu. Os *napë* não fizeram surgir o tabaco depois de soprar as sementes. Foi a partir do lugar onde surgiu o tabaco que ele se espalhou por todo canto. Assim foi (Parahiteri, 2017b, p. 37-38).

Este é mais um exemplo no corpus de atribuição a si e não ao outro a participação na criação, ao reafirmar que seu antepassado e não o dos *napë* pôs foi aquele que realizou os feitos citados. De acordo com Clastres (2004), este é um sentimento intrínseco a todo homem em sociedade, como visto anteriormente. No entanto, a cada narrativa, torna-se mais evidente o desejo dos narradores Yanomami de se posicionarem diante da hegemonia branca, trazendo para si aquilo que é atribuído ao branco.

“Horonami e o Tatu: o surgimento do tatame e da embira” é um mito sobre vingança, mas também sobre criação e ensinamentos, como, a essa altura, percebe-se ocorrer sempre nas narrativas Parahiteri. Contam os pajés que, nos primeiros tempos, Tatu com seu machado tentava tirar mel tima de uma árvore, de modo que Horonami, ao passar, ouviu o som das batidas no tronco e resolveu ir em direção a ele. Chegando onde o outro estava, o demiurgo ficou curioso, pois ainda não conhecia a extração do mel e pediu para experimentar a seiva. Tatu, então, o atraiu para o buraco na árvore e enganando-o lacrou a entrada, fugindo logo em seguida e deixando Horonami preso, chorando e gritando. Porém, por ser muito poderoso, o pajé conseguiu estourar o tronco e seguiu em direção ao outro para se vingar, com sua zarabatana. Encontrando-o, na floresta, Horonami monta um ardil ao fazer com que seu inimigo abaixe para procurar uma colmeia. Nesse momento, o ancestral dos Yanomami com o machado que estava nas costas do Tatu, o golpeia, partindo-o ao meio e fazendo com que sua parte superior fugisse para cima, onde ficam os espíritos, e a de baixo, com as tripas, suba para as árvores. Lá, uma parte dos restos mortais de Tatu se transformaram no cipó-de-apuí e outra na embira, xinakotorema, com a qual, os narradores contam, os Yanomami ainda hoje amarram as cabeças de suas redes de cipó, coisa que não faziam antes do que foi narrado. Ao narrar o mito, os pajés Parahiteri elencam uma série de criações do Tatu, entre as quais o machado, objeto importante



para o desenrolar da narrativa. O mito mais uma vez dissocia do *napë* a ferramenta que foi um dos utensílios mais utilizados como estratégia de atração desde os protocolos de aproximação do Serviço de Proteção ao Índio. Como história das origens numa perspectiva indígena, a origem do machado também é atribuída ao povo Yanomami, visto que Tatu nos primeiros tempos era Yanomami, ou seja, homem.

Foi Tatu quem fez aparecer o machado, pois foi ele quem o fabricou. Ele percebeu que certo tipo de madeira dura parecia um cabo de machado. Assim, o Tatu possuía o único machado. Ele ensinou aos *napë* como fabricar o machado. [...] (Parahiteri, 2017c, p. 45).

Além dessa menção, quando Horonami vê Tatu retirando mel da árvore, sua descrição “O Tatu era esbranquiçado. Ele era branco, como os *napë*. [...]” (Parahiteri, 2017c, p. 47) deixa claro o ponto de referência dos pajés e, portanto, da comunidade em questão sobre a cor da pele do não-índio, mesmo que a atribuição do termo “branco” a este possa dividir opiniões. O conto “O surgimento da banana” é dividido em duas partes: o surgimento propriamente dito e o surgimento na terra dos *napë*. Curiosamente, a primeira tem como personagem principal Fantasma, que preparou um terreno e, mesmo sem plantar, fez nascer bananeiras e batata-doce para alimentar seu filho. Horonami, que andava pelo território, avistou a casa de Fantasma e com ele pegou algumas mudas e aprendeu a plantar bananas. Assim, os Yanomami que antes não conheciam a fruta, puderam passar a comê-la. A primeira parte é finalizada: “Nossos antepassados e os antepassados dos *napë* não comeram banana desde o início. Hoje, tanto os *napë* quanto os Yanomami plantam bananas, a partir do ensinamento de Horonami” (Parahiteri, 2017c, p. 63).

Em seguida, há um tópico destinado à descoberta da fruta, pelos não-índios, que inicia com a pergunta: “Qual foi o Yanomami que levou as bananeiras aos *napë*?” (Parahiteri, 2017c, p. 6). Nota-se que o questionamento indica a dependência que o povo estrangeiro, nesse caso, teria diante dos detentores da criação, pois só seria possível que a fruta, como os outros elementos, citados nos outros mitos do corpus, chegassem ao *napë* por intermédio de algum Yanomami, já que a história da criação é etnocentrada. No entanto, como se responde logo em seguida, nenhum Yanomami levou mudas de bananeira a este outro povo e assim a narração dos acontecimentos que fizeram com que a fruta chegasse a ele começa. Havia uma moça muito bonita em reclusão, por motivo de sua primeira menstruação, e o rio passou a desejá-la, percorrendo o território de seu xapono e a perseguindo. Depois de muita insistência, por mais que seu pai tenha tentado enfeitá-la, pintando-a, o rio conseguiu levá-la e fez dela sua esposa. A mulher, então, se transformou em um boto e a água que a levou, levou também as bananas

que estavam na roça próxima ao seu xapono. Assim, “aquelas bananeiras rokoroko que a água levou, bem como as pacovas, se multiplicaram na terra dos *napë*. Assim foi, as bananeiras se multiplicaram.” (Parahiteri, 2017c, p. 66). Pode-se afirmar que a história serve para associar o rio, entidade Yanomami e a moça, no papel de antepassado, à chegada da banana às terras estrangeiras, requerendo para si, mais uma vez, a criação ou a fundação de uma realidade, para impedir que esta seja associada aos deuses dos outros.

Apesar de ter sido registrado com o nome “O surgimento dos pássaros”, esse mito na verdade aborda a transformação dos humanos em animais e a colorização destes, com foco nas aves. Tudo começou quando duas moças sentiram o cheiro de Mel, um rapaz muito bonito e cheiroso que vivia na serra Moyenapiwei, e decidiram seguir para lá a fim de se casarem com ele. Porém, no caminho, Mucura ou “o feio” – descrito como um ser repugnante, fedorento, cheio de feridas das quais brotavam larvas – descobre as duas moças e deseja que elas venham para seu xapono e se casem com ele. Assim, Mucura chega a oferecer-lhes carne de seu próprio corpo, mas as moças fogem por causa do mau cheiro desta e finalmente chegam à casa de Mel. Este as recebe e as aceita como esposas. Ao ver os carinhos que as duas dedicavam ao esposo, o feio fica transtornado e, para se vingar, vai em busca de veneno. Para isso procura Gavião e Irara, conhecidos por fornecerem venenos para os outros animais. Então, encontra Mel trabalhando na roça e sopra nele o material tóxico, matando-o. A partir de então se inicia uma mobilização para vingar a morte de Mel, que era muito querido em sua comunidade, de modo que todos os animais – até então sob a forma de humanos – seguem a caminho da montanha para onde Mucura fugiu e se escondeu, mas não sem antes realizarem as devidas cerimônias fúnebres de cremação do corpo, informação que o texto deixa bastante clara, referindo aspectos da festa *reahu*, tratada anteriormente, e considerada uma das marcas centrais da superioridade cultural dos Yanomami sobre os estrangeiros que enterram os corpos de seus mortos.

Nesse contexto, pode-se perceber uma série de menções ao *napë*, direta e indiretamente, como a referência às suas ferramentas, já mencionadas em alguns mitos, descritos anteriormente. A primeira evidência está em uma espécie de diálogo com o leitor, mas que aponta originalmente para o ouvinte, visto que tais narrativas foram transmitidas oralmente pelos pajés Parahiteri e gravadas, para depois serem transcritas. Como se sabe, esse processo foi feito, sobretudo por não-índios. Dessa forma, ao dizer “Esse abrigo estava na base da montanha, que vocês não conseguiriam derrubar rapidamente, mas eles trabalharam como loucos e causaram um impacto incrível no cume da montanha. [...]” (Parahiteri, 2017d, p. 28)

fica claro que ao dizer “vocês”, o narrador se dirige ao branco, ao outro, que é quem escuta no momento da narração. Nesse mesmo parágrafo uma ferramenta estrangeira é citada: “[...] Não tinham terçados, mas mesmo assim conseguiram matar Mucura. Apesar de não possuírem terçados como os dos *napë*, eles conseguiram matá-lo” (Parahiteri, 2017d, p. 29). É citada então a dificuldade do grupo de Maitacas, Araris e outros animais para conseguir ferramentas que funcionem e não quebrem ao entrarem em contato com a montanha, pois os machados e os facões que os animais possuíam estavam em pedaços após as tentativas de quebrá-la. Sem sucesso, os animais se reúnem e, com a força de seus pensamentos, amolecem o interior da montanha e assim conseguem perfurá-la até destruí-la e consequentemente destruir Mucura. As espécies então se pintam com seu sangue e seus excrementos, dando as cores e formatos das pinturas que são vistas hoje em seus corpos. Percebe-se, nesse mito, o fascínio, apresentado indiretamente, pelas ferramentas de metal do branco, pois os narradores enfatizam que com o uso destas o esforço feito para encontrar e se vingar de Mucura teria sido muito menor. Nesse sentido, Kopenawa e Albert (2015) demonstram que, na história do contato, o interesse dos Yanomami pelo branco não tinha como motivo principal a busca por alimentos, fogo ou painéis de alumínio, mas sim as ferramentas, com as quais seria possível abrir rochas maiores, cultivar plantas e alimentar a comunidade.

[...] os Xamathari as obtinham descendo o curso do Demini até os barrancos dos brancos que viviam às margens do rio Aracá. Estes pescavam tartarugas e coletavam castanha-do-pará, balata fibras de piaçava. A gente do Kapirota u, embora vivesse longe rio acima, conhecia bem esses brancos do rio. Costumava ir visitá-los e, na estação seca, trabalhava para eles durante várias luas. Conseguia assim objetos manufaturados de todos os tipos. [...] (Kopenawa; Albert, 2015, p.241).

Dito isso, nota-se que os objetos se tornaram instrumentos de troca e sua mão de obra era o que os integrantes das comunidades tinham a oferecer para os *napë* nesse escambo, o que demonstra quão valioso era o material para os Yanomami. Apesar dessa ideia estar presente no mito, este mostra também que a força do pensamento ancestral Yanomami é mais forte do que os bens materiais do *napë* e se os antepassados tivessem ferramentas, talvez não tivessem conhecido o poder de suas mentes. Essa associação corrobora com o que foi discutido acerca da inserção de práticas exógenas na rotina Yanomami, sobretudo a escrita; discussão na qual Davi Kopenawa utiliza o argumento da memória.

O próximo mito intitulado “A transformação dos quatis” é uma narrativa breve que relata a condição primeira de humano dos quatis e de outros animais. Nesse sentido, como em outras histórias, os narradores enfatizam que, nos primeiros tempos, animais e humanos tinham

a mesma forma, com a ressalva de que com o caititu isso não aconteceu. Dito isso, há uma fala dirigida ao ouvinte, como no mito descrito anteriormente: “Vocês comem o quati, apesar de ele ser Yanomami. Os Yanomami se transformaram em quatis. Tornaram-se animais no tempo de Horonami.” (Parahiteri, 2017d, p. 51). Novamente é perceptível que o pronome se direciona ao *napë*, que ouve as narrativas contadas pelos pajés Parahiteri. Assim, evidencia-se que a advertência para a falta de sensibilidade do não-índio demonstra um dado da realidade indígena: o consumo exacerbado destes, representado pela caça e por todo tipo de extração de recursos em território preservado.

Como percebido nas narrativas analisadas anteriormente, a ação dos mitos ora é dividida entre o herói Horonami e os ancestrais animais, ora é exclusiva destes. Assim é “A proliferação do fogo”, mito que aborda o primeiro contato dos antepassados yanomami com esse elemento da natureza. Segundo a narrativa dos pajés Parahiteri, havia um tempo em que os habitantes da floresta sofriam com a escuridão da noite e passavam mal por ingerir alimentos crus. Um dia, o Jacaré encontra o fogo, mas sua cobiça faz com que ele não divulgue a descoberta e a esconda dentro de sua boca para que, assim, ele e sua esposa pudessem comer alimentos cozidos e fritos, enquanto os outros animais, inclusive os demais moradores de sua casa, sofriam comendo cru. Desconfiados de que o casal escondia algo, os vizinhos deste tramaram para fazer o sovina rir e soltar o que havia em sua boca. Depois de muitas tentativas, foram as gracinhas de Tohomamoriwë que fizeram com que o jacaré desse uma grande gargalhada e revelasse seu segredo. Muito nervosa com essa revelação, sua esposa então roga uma série de pragas aos antepassados dos Yanomami, relacionadas ao uso do fogo, como as queimaduras e a cremação dos mortos, que produz o choro. Após desferir tais palavras, o casal parte para o igarapé, onde o fogo não os pode alcançar e promete viver feliz para sempre. O mito, portanto, explica como o habitat da espécie tida como personagem principal tornou-se água e, para além disso, deixa transparecer o que os narradores acreditam ser a tal felicidade eterna, anunciada pela personagem que praguejou.

Dito isso, ela e seu marido, Kruxu! Kopou! Os dois foram às águas para nada de ruim lhes acontecer, para eles não ficarem doentes, não pegarem diarreia, nem dor de cabeça, nem conjuntivite, nem terem dor nas pernas, nem conhecerem a malária. E assim será (Parahiteri, 2017d, p. 67).

No trecho, são elencadas enfermidades conhecidas pelos narradores, das quais o casal se tornou imune quando decidiu viver na água, e evidencia-se a associação destas ao *napë*, pois são, no geral, doenças oriundas do contato dos Yanomami – e demais comunidades indígenas – com a sociedade envolvente. Para além disso, a referência ao não-índio aparece no decorrer

da narrativa para mais uma vez requerer ao ancestral da etnia a criação ou a disseminação de algum elemento. Portanto, em “Jacaré ensinou os *napë* a fazer fogo; eles o usam porque Jacaré lhes ensinou, pois ele guardava o fogo na sua boca.” (Parahiteri, 2017d, p. 60) e em “O fogo foi revelado com Jacaré; os *napë* e os Yanomami terão o usufruto do fogo, por isso comemos cozido.” (Parahiteri, 2017d, p. 61) percebe-se um desempoderamento do *napë*, tirando dele o mérito pela criação daquilo que existe no mundo hoje.

“Kasimi e seu neto” é a história de uma anciã e seu neto, que decidem ir para onde moram os espíritos, por não quererem mais viver como Yanomami. Apesar de não ser uma tarefa fácil, os dois conseguem encontrar a casa, mas por causa do grande cesto que Kasimi levava, a passagem é obstruída e eles não conseguem entrar. Os espíritos passam a zombar da avó e a porta vai se fechando, até fechar totalmente. Nesse momento, a casa dos espíritos é comparada a uma instituição do mundo *napë*: “[...] Infelizmente a entrada fechou. Ela fez assim, como quando alguns ficam presos na cadeia. Foi assim” (Parahiteri, 2017d, p.113). Então, é feito um parêntese para que seja explicado como os espíritos viviam nos primeiros tempos: comiam, plantavam, faziam festas, caçavam e ensinaram aos Yanomami a fazer todas essas coisas. Durante essa explicação, os narradores novamente fazem questão de desvincular do *napë* uma invenção. Dessa vez também não foi Omama (Omawë), o já citado demiurgo na mitologia de outras comunidades Yanomami, o responsável pela criação da pupunha, fruto tão importante na economia Yanomami. “Foram os Japiins que espalharam as sementes de pupunheira. Não foram os antepassados do *napë* que criaram essas pupunheiras. Eles não inventaram as sementes” (Parahiteri, 2017d, p. 113) e “Omawë plantou, pupunheiras, depois de inventar as sementes? Não, não foi ele quem fez isso!” (Parahiteri, 2017d, p. 113). Os requerimentos continuam no decorrer da narrativa:

Não foram os Yanomami que conseguiram as sementes para podermos comê-las hoje. Não comemos pupunhas hoje devido a um antepassado dos *napë* que as tenha feito aparecer. Elas nos foram dadas. Foi Japiim quem as conseguiu. A pupunha se espalhou. Foi assim. Na verdade, foi assim (Parahiteri, 2017d, p. 113).

Por fim, é questionado se alguém sabe o nome daqueles que ensinaram aos Yanomami a fazer a luta yaimou, uma luta cerimonial geralmente realizada em festas de aliança. Entre os questionamentos, os narradores demonstram a preocupação: “[...] Se um *napë* perguntasse o nome dos dois que moravam juntos, alguém diria o nome dos dois? [...]” (Parahiteri, 2017d, p. 114). O trecho não indica apenas a curiosidade do *napë* acerca da mitologia Yanomami, relembra também o dever dos narradores de saberem essa informação, de acordo com os costumes das sociedades tradicionais, como levanta Eliade (1972, p. 14), ponto discutido no

tópico anterior. A dupla a qual os pajés não se recordam dos nomes aparecerá no mito transcrito em seguida, o último do corpus dessa pesquisa, intitulado “O pássaro siikekeata”. Com repetições e digressões, os narradores se questionam acerca da identidade dos irmãos e passam a elencar irmãos de sua mitologia, afirmando que não se trata de Yoawë, nem Yoasiwë, nem de Yoahiwë e Omawë. Não conseguem se lembrar, porém elencam vários ensinamentos que a dupla deixou aos Yanomami, como o de fazer festa – e consequentemente o yaïmou –, comer anta etc. Posteriormente, narram uma aventura dos irmãos com um neto, em que este, enquanto caçava passarinhos, ouve uma voz que ameaçava rasgar sua pele. Aterrorizado, o menino retorna ao seu xapono e alerta o avô, que fazia o yaïmou com seu irmão. Todos ouvem a voz e fogem, os irmãos caindo no rio e o neto se transformando em um pássaro de cauda longa e vermelha. Ao fim do mito, os narradores reforçam que nenhum deles morreu, mas se transformaram e novamente afirmam, dessa vez acrescentando que não morreram de doença (Parahiteri, 2017b, p. 127), menção similar à que aparece em “A proliferação do fogo”. Nessa narrativa, é revelado também que Omawë e Yoahiwë se transformaram em *napë* e suas imagens, ou seja, seus espíritos, e que não habitam mais o território Yanomami.

Como visto anteriormente, todo mito de origem conta e justifica o surgimento de uma situação nova, ao relatar como o mundo foi modificado, podendo ter sido enriquecido ou empobrecido (Eliade, 2004). Dessa forma, pode-se perceber nos mitos Yanomami citados não uma reformulação das histórias propriamente ditas, com mudanças em seu enredo ou na escolha dos personagens, mesmo porque não há um material anterior, da mesma comunidade, para que uma comparação seja realizada. Assim, o que se evidencia nas narrativas observadas são análises da realidade vivida atualmente por quem as está narrando, por meio de reflexões e comentários que denunciam os problemas, sempre relacionados à sociedade envolvente, que vêm sendo enfrentados pelo grupo Parahiteri, pelos Yanomami e pelas populações indígenas em geral. Ademais, observa-se, com bastante frequência, o desejo de destituir o *napë* do papel de criador de diversos elementos, sejam eles da natureza ou manufaturados, ponto visto no capítulo anterior deste trabalho. Desse modo, percebe-se que nada parece ter sido modificado, a partir do contato, no que é essencial para a cosmogonia yanomami, de forma que, por exemplo, a história da descoberta do fogo não ganhou elementos novos no que se sabe sobre a forma como este chegou aos antepassados Yanomami ou como os jacarés passaram a habitar a água. Do mesmo modo, a história da vingança dos animais pela morte de Horonami não relata que, em decorrência da posse dos machados, foi possível matar Mucura. Portanto, é comum

encontrar reflexões, que não alteram o percurso da narrativa, mas trazem à tona a compreensão de que os integrantes do grupo Parahiteri vêm tendo do mundo em que vivem e apontam para a necessidade de transmitirem para além de sua comunidade esse grito de protesto, ora sutil, como em “A proliferação do fogo”; ora poderoso e eloquente, como em “Os comedores de terra”, que curiosamente é também o nome atribuído, por Davi Kopenawa, aos garimpeiros que tanto causaram mal às terras indígenas. Nesse sentido, pensando em como os contatos entre os Yanomami e a sociedade envolvente refletem na mitologia do grupo Parahiteri, nota-se, por trás das inserções de menções às ferramentas, às doenças e ao *napë*, sobretudo uma politização dos narradores. Esta atitude política está presente, pelo que já foi dito, nas diversas investidas contra a centralidade presumida do branco, pelos vários comentários visando a desempoderar o branco, quando há o grito de socorro em relação às doenças que este trouxe e mesmo quando há um sentimento de gratidão, por ele ter lhes apresentado utensílios com os quais os Yanomami de hoje e seus antepassados puderam reinventar suas práticas.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

As narrativas míticas Parahiteri revelam-se como espaços privilegiados para compreender a vitalidade do pensamento indígena e sua capacidade de incorporar, reelaborar e ressignificar elementos exógenos oriundos do contato interétnico. Longe de se configurarem como discursos cristalizados, essas narrativas demonstram o dinamismo de uma tradição oral que permanece em constante diálogo com a realidade histórica, reafirmando o mito como categoria interpretativa e como instrumento de crítica cultural. Ao inserir objetos e práticas dos *napë* no corpo narrativo, os Parahiteri não apenas atualizam sua cosmogonia, mas também elaboram uma reflexão própria sobre os impactos da presença não indígena em seu território. Nesse processo, observa-se o duplo movimento apontado por Bruce Albert (2002): de uma “resistência especulativa”, na qual o outro era concebido sobretudo como alteridade cosmológica, para uma “adaptação resistente”, na qual o discurso sobre o *napë* passa a assumir uma dimensão política e estratégica. Essa passagem evidencia a agência indígena diante das pressões históricas, revelando como a cosmogonia Yanomami, sem perder sua essência, se apropria das categorias discursivas do mundo *napë* para afirmar sua própria identidade. Ao mesmo tempo, o traço etnocêntrico identificado por Clastres (2004), comum a todas as sociedades humanas, aparece nas narrativas como contraponto à ideia de inferiorização indígena, reposicionando os Yanomami como centro legítimo de sua própria humanidade.

Assim, a análise empreendida neste trabalho permite concluir que os mitos Parahiteri não apenas preservam a memória ancestral, mas também se configuram como instrumentos de resistência simbólica diante da colonização e da violência sofrida pelos povos indígenas. Ao reivindicarem para si a primazia da criação e ao deslocarem para os *napë* a marca da desordem e da morte, os Yanomami reafirmam seu lugar na história como sujeitos ativos, e não como meros receptores de um destino imposto. Mais do que registrar o passado, os mitos se revelam como discursos vivos, capazes de elaborar críticas ao presente e de projetar futuros possíveis.

## REFERÊNCIAS

ALBERT, Bruce. Massacre do Haximu. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. p. 571-582.

ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami). In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (Orgs). **Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico**. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

BROWN, Dee. **Enterrem meu coração na curva do rio**. Porto Alegre: L&PM, 2007.

CLASTRES, Pierre. Do etnocídio. In: CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Cosac Naif, 2004. p. 54-63.

DALMONEGO, Corrado. **Paterepê: quem são esses napë pë?** Elementos para o estudo da construção yanomami da alteridade dos missionários. 294 f. Dissertação (Mestrado) – 96 Curso de Ciências Sociais, Área de concentração Antropologia. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2015.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 2004.

ELIADE, Mircea. **Imagens e Símbolos**. Lisboa: Arcádia, 1972

KAWAGUCHI, D. (2017). **Todo o mundo é humano?** A relação entre humanidade e animalidade nas narrativas míticas de duas culturas (Dissertação de Mestrado). Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, SP. 192 p.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A estrutura dos mitos in: Lévi-Strauss, Claude. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

Lévi-Strauss, C. *A oleira ciumenta*. São Paulo: Brasiliense, 1985b.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.



(LÉVI-STRAUSS, Claude. Mito e significado. Lisboa: Edições 70, 2014.

(LÉVI-STRAUSS), Claude. *O pensamento selvagem*. Campinas, Sp: Papirus, 2012

LIMA, Roberta Enir Faria Neves de. **Relações étnicas no alto Rio Negro: Yanonami Peripo Iyë os filhos da lua**. Dissertação (Mestrado). Curso Sociedade e Cultura na Amazônia. Área de concentração: Processos Socioculturais na Amazônia. Linha de pesquisa: Processos Sociais, Ambientais e Relações de Poder. Instituto de Ciências Humanas e Letras, da Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2016.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

PARAHITERI, Pajés (autores); BALLESTER SOARES, Anne (org e trad.). **A árvore dos cantos**. São Paulo: Hedra, 2017a.

PARAHITERI, Pajés (autores); BALLESTER SOARES, Anne (org e trad.). **Os comedores de terra**. São Paulo: Hedra, 2017b.

PARAHITERI, Pajés (autores); BALLESTER SOARES, Anne (org e trad.). **O surgimento da noite**. São Paulo: Hedra, 2017c.

PARAHITERI, Pajés (autores); BALLESTER SOARES, Anne (org e trad.). **O surgimento dos pássaros**. São Paulo: Hedra, 2017d.

RAMALHO, Moisés. **Os Yanomami e a morte**. 2008. 168 f. Tese (Doutorado) - Curso de Antropologia Social, Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008

VIVEIROS DE CASTRO, 2006. “A floresta de Cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos”. Cadernos de campo, São Paulo, n. 14/15, p. 1-382, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Viveiros de. **A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naif, 2014. p. 125-185.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O recado da mata. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

WILBERT, Johannes; SIMONEAU, Karin. **Folk literature of the Yanomami Indians**. Los Angeles. University of California Press, 1990.

#### Licença de Uso

Licenciado sob Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0). Esta licença permite compartilhar, copiar, redistribuir o manuscrito em qualquer meio

ou formato. Porém, não permite adaptar, remixar, transformar ou construir sobre o material, tampouco pode usar o manuscrito para fins comerciais. Sempre que usar informações do manuscrito deve ser atribuído o devido crédito de Autoria e publicação inicial neste periódico.



Recebido em 05 de setembro de 2025

Aprovado em 30 de setembro de 2025

Publicado em 18 de outubro de 2025